

静寂主義者グレゴリオス・シナイテスに

おける祈りの随伴現象

——視覚体験、カルディア（心〔臓〕）の熱、喜悦——

久松英二

序

今日の東方靈性に決定的影響を与えた「静寂主義」という修道靈性運動は、アトスの修道者たちの中に発生した心身技法を伴う「イエスの祈り」の実践によって到達される観想という光の神秘体験が核となって展開された。この技法については別のところですでに検討しており、くわしく述べる暇はないが、簡単に言えば「心身技法」とは座ったまま前傾姿勢をとり、呼吸をコントロールして、精神を心

臓に集中させ、「主イエス・キリスト、神の子、（罪人なる）我を憐れみたまえ」という「イエスの祈り」を何度も復唱するという技法で、これは観想の主体である「ヌース」は「カルディア」（心臓・心）のなかに座を持ち、そこに留まっている限りで観想が可能との認識から、ヌースの働きを心（臓）のなかに戻すことを目的とする。

この祈りの技術の登場をもってアトス静寂主義は始まったわけだが、文献的にこの方法に初めて言及したのは、擬シユメオンの『聖なる祈りと聖なる注意の方法』⁽²⁾およびアトスの隱修士ニケフォロス（十三世紀後半没）の『覚醒と

心の守りについて』⁽³⁾と題する二つの小論文である。これを踏まえ、より詳しく解説し、「イエスの祈り」の心身技法の普及に貢献したのがグレゴリオス・シナイテス（一一五五頃—一三四六年）である。⁽⁴⁾

しかし、本稿では、「イエスの祈り」の技法そのものではなく、この祈りが人間にどういう心理的、身体的な影響を及ぼすのかということについて、シナイテスが詳しく報告しているのので、これに注目したい。いわば祈りの「随伴現象」である。この随伴現象に関する記述の重要性は、検討していく中で明らかとなる。そもそも「祈り」とは、シナイテスにとっては、聖霊の働き、エネルギーである。この聖霊の働きは具体的に感覚に訴えるある体験を生ぜしめる。シナイテスによれば、それは三つの随伴する現象の体験に具現化される。視覚体験、カルディア（心（臓））の熱、喜びがそれである。

一、視覚体験

キリスト教に限らず、いずれの宗教にも、通常の視覚感覚では捉えることのできないもの、とくにその宗教固有の

概念をイメージ化したような霊的存在、神的存在を見ると、いわゆる幻視体験の記述には枚挙に暇がない。キリスト教の聖人にまつわる伝承には、ほとんど例外なくこの奇跡的エピソードが報告されている。

静寂主義の祈りに関する教えで、この神秘的視覚体験に言及しないものは皆無である。その記述に見られるはつきりした傾向は、このような現象に対するきわめて強い警戒心である。ある特殊な心理状態にあるとき、このような非日常的な体験が実際にありうるということは彼らも認めているのである。たとえば、擬シュメオンの『聖なる祈りと聖なる注意の方法』では、そうした特殊な示現現象は、いかに敬虔で神聖な感じをもってしようと、それを受容することは誤った祈りのしるし、「錯誤のしるし」(ta *senientes planes*)⁽⁵⁾だと断ずる。感覚的に体験できる現象、たとえば光を見たり、匂いを感じたり、声を聞いたたりすることは悪魔の誘惑だとも言う。⁽⁶⁾ 隠修士ニケフォロスの『覚醒と心の守りについて』には、このような幻覚体験についてはまったく触れられてはいないが、シナイテスはくどいと思われるほど執拗に、この現象に対する細心の注意を呼び

かけている。

「神を愛する人よ、以下のことを頭に入れてしっかり注意しておけ。もし、お前が祈りのわざを遂行し、外的な光や火を見たり、キリストや天使と思しきものの姿やそれ以外の誰かの姿を見たりしたら、それらを受け入れてはならぬ。それは、お前が害を被らないためである。また、いかなる像も気に留めてはならず、ヌースがそういうものを形づくるのを許してはならない。」⁽⁷⁾

「もし、われわれが誤ることなく道を見出したければ、またそれを知りたければ、心の働きのみを持つようになり、務め、像やかたちには決して捕われず、聖人と思しき者の姿や輪郭を想像によって心に映し出したりせず、また色も光も見ないようにしなければならぬ。というものは、そういうものはとくに初期段階で、誤った吹き込みによって経験のない者のヌースを欺くことが常だからである。」⁽⁸⁾

「錯誤」(plane)によって生じる幻視体験は、とりわけ初心者に見られるが、基本的には危険性はすべての「ヘシカスト」(静寂主義実践者)に起こりうる。

「もし、お前がちやんとしたヘシカストであり、神と共に生きようと望むのであれば、感覚的なものであれ霊的なものであれ何かお前に見えたなら、たとえそれがキリストの姿や、天使とか聖人と思しきものの姿であっても、決してそれを受け入れな。また、ヌースによって光をイメージしたり、それを心に刻みつけたりしてはならない。」⁽⁹⁾

結局、シナイテスはすべての「敬虔な」示現をすべて拒否していることになるが、そのような現象の起こる原因について、純粹に心理分析的な説明を施している。引用しよう。

「なぜなら、ヌースそのものはその自然本性からして、イメージを産み出す能力を持っているからである。この能力はそれにあまり注意を払わない者の心に、彼が追い求めているもののイメージ像を簡単に創り上げることができ、そうすることで害を及ぼすものである。悪しき記憶のみならず善き記憶すら、突然沸き起こってヌースに影響を及ぼすことがある。すなわち、ヌースを空想へと引き連れていく。そのため、本人はヘシカストどころか、空想家となってしまう。」⁽¹⁰⁾

シナイテスは、さらに、これらの現象を悪魔論の観点からも説明している。彼によると「敵」は「みかけは真実と思わせるようなイメージ像を上から」ヌースに与える。⁽¹¹⁾

「悪魔が光の天使を装って(ニコリ 一一・一四参照)、人間をだます」とも言っている。⁽¹²⁾

ならば、何かが見えるという視覚体験が悪魔ではなく、神に由来する恵みであると仮に断定できるのであれば、人はそれに対しどうすればよいか。シナイテスはこれに対しひとつの答えを出す。

「神が勝利の冠を与えんがために人を試そうとして送ったものが、かえって多くの人の不利益になったということは、よくあることである。主はいつもわれわれの自由意志がどこに傾くか試したがっている。頭のなかであるいは感覚を通して何かが見えた場合、それがたとえ神からのものであるとしても、そういうことに精通している経験豊かな人に相談することもなく、軽々しくそのようなものを受け入れる者は、なんでも簡単に受け入れてしまう人間がするような間違いを犯しているかあるいは犯すことになる⁽¹³⁾」。

明らかに、シナイテスは神から与えられる幻視さえも有

害となりうると認めている。

しかしながら、視覚体験に対するヘシカストのこのきわめて厳しい態度にもかかわらず、本来の観想的祈りのしるし、つまり問題なく受け入れてかまわないものとヘシカストたちが一致して認める唯一の視覚体験がある。それは、ある極めて特殊な「光の示現」である。

擬シユメオンは、彼が指南する祈りの方法を、はっきりと「光を生み出す業」(photokon ergasian)と銘打っている。そして、この光の体験について、次のように説明する。すなわち、ヌースは、心の中に留まったら、「おのれ自身が光にまったく包まれているのを見る」(dilepei... heauton photeion holon)と⁽¹⁴⁾。この祈りにおいて光に照らされたヌースの自己直視という表象は、エウアグリオスが提唱した観想(テオリア)、厳密には「神智的観想」(theoria theologike)の状態を指し、以後、この観想概念はビザンツの修道神秘主義における基本思想となった。⁽¹⁵⁾ニケフォロスにおいても「われらの救い主イエス・キリストの圧倒的で神的な光の示現⁽¹⁶⁾」という表現が見出される。しかし、擬シユメオンにしるニケフォロスにしる、この種の光の体験について詳しくは説明されていない。

シナイテスではどうであろうか。彼も、「純粹で天使的な祈りのしるし (semeion)」とは「ヌースが祈っている最中に、……ヌース自身を見る」ことだと述べ⁽¹⁷⁾、しかも、ヌースは「そのときに非物質的で光のようなもの (photo-eidos) とする⁽¹⁸⁾」と説明し、エウアグリオス以来の伝統を忠実に踏襲している。しかし、彼はこのヌース自身の光の観照について、さらに突っ込んだ詳しい議論を展開する。

すなわち、彼は、このヌースの光を「絶えず運動する聖靈の靈的働き」の究極のしるしと見なし、それは「香りを放つ光」(phōs euōdiazon)だと描写する。他の箇所でも同様な考えを述べている。「祈りは初心者にとっては、心から立ち昇る喜悅の火のようであり、熟練者にとっては香りを放つ光である⁽¹⁹⁾」。さらにまた、「とくに祈りにおいて進歩した人において、穏やかで静かな光のささやき (auran leptēn phōta eirenan)」が、その進歩のしるしだと主張する。この「穏やかで静かな光のささやき」という表現は、ホレブでのエリヤの神との出会いに関する聖書箇所(二列 一九・一一参照)から借用されたものである。

では、先に彼が警戒するよう注意を喚起した幻視と今述べた真の観想のしるしである光の体験との違いとは何であ

ろうか。すぐに気づかされるのは、真の観想のしるしとしての光に関する奇妙な表現、「香りを放つ光」と「穏やかで静かな光のささやき」である。通常の経験ではありえない、したがって、通常の言語表現でカバーしきれない超越的な事柄を何とか言葉にしようとする、このような不合理な表現にならざるを得ない。光は、本来見えるか見えないかという「視覚」のカテゴリーに属する概念である。しかし、シナイテスは、ここで云々される光を視覚のカテゴリーには帰していない。そうではなく、「香りを放つ」という表現から「嗅覚」のカテゴリー、あるいは「穏やかで静かなささやき」という表現から「聴覚」のカテゴリーに属するもののように表現されてある。つまり光という現象に対応する感覚の日常的秩序が突破され、あたかも光は匂いを嗅ぐ対象、または聞く対象、という本来ありえない知覚対象に転換しているのである。いずれにしても、見える対象、見る対象、つまり視覚の対象たる光、それゆえ通常の感覚秩序におさまる光ではないというところが肝心で、要するにシナイテスは、真の観想的祈りのしるしとしての光の現象は、まったく別種の、まったく特異な性格のものであることを強調しようとしている。逆に言えば、祈って

いると光が「見えた」という体験、「見えた」というその事実、つまり可視的光の体験は、真の観想的祈りのしるしではないということになる。ここに、エウアグリオス以来の真の光の観想の判断基準である「無形性」に加え、新たな基準を設けたことになる。すなわち、「見える」ということの止揚である。

二、カルディア(心(臓))の熱

視覚体験以外に、ヘシカストたちはもうひとつの随伴現象を知っている。すなわち、「心臓」ないし「心」の「熱」である。⁽²¹⁾ただし、この現象については、擬シユメオンにもニケフォロスにも言及がない。ところがシナイテス以来、重要な祈りの効果としてヘシカストたちにたびたび強調されている。まず、これに関するシナイテスの言葉を集めてみよう。

A「我々は）ただカルディアの中で祈りが効力を發揮するよう努めるべきである。すなわちヌースを熱し(thermainousan ton noun)」、それを喜ばせ、また

魂を神と人に対する言い知れぬ愛へと燃え上がらせるという効力である。⁽²²⁾」

B「そのうち(祈りの)効力がカルディアのうちに働く、すなわち、情念が減じてくる。イエス・キリストへの絶えざる称名により、神的な熱が生じてくる (tes theias thermes anaphanaises)。なぜなら、われらの神は情念を焼き尽くす火だからである(申 四・二四参照)と聖書に書かれてあるからである。⁽²³⁾」

C「日中あるいは夜に、座して静寂を守り、何も考えず謙虚に神を呼び求めるとき、絶えざるイエスの称名による激しい圧迫によって、ヌースの働きが消耗し、体とカルディアに痛みを感じ始め、靈的闘士にやる気とねばりを起こさせるような熱と喜びを、(ヌースが)もはや感じなくなったら(meketi thermainomenos e euphrainomenos)、立ち上がって詩篇を唱えなむ。⁽²⁴⁾」

D「祈りの本当の始まりは、カルディアの熱(hē kardi-akē thermē)である。この熱は情念を焼き尽くし、

魂に快活さと楽しさを与え、際限なき憧憬と不動の確信にカルディアを固定させる。」⁽²⁶⁾

E 「もし、祈りの最中に想念が生じても「イエスの祈り」がそれを追い散らす。すなわち、それら想念は、祈りから生ずるカルディアの熱 (Kardiakên thermên) に耐えられず、火がついたように逃げ出す。」⁽²⁷⁾

F 「なぜなら、誤りなき祈りとは、われらのカルディアという『地上に火を投じる』(ルカ 一二・四九参照) イエスの祈りによる熱 (hè therè tes proseuchês Iesou) である。この熱は、情念を茨の藪のごとく焼き尽くし、魂に喜びと快活さを与える。この熱は右からとか左からとか上からやってくるものではなく、『命を与える霊』(ヨハ 四・一四、六・六三、黙 二一・六、一コリ 一五・四五、二コリ三・六、一ペト三・一八参照) から「泉」のようにカルディアの中に生ずる。これだけをあなたのカルディアの中に求めよ。」⁽²⁷⁾

G 「恵みの効力とは霊の火の力である (dynamis tou pneumatos)。この力はカルディアの中で樂しさと喜びのうちに働き、魂を支え、暖め (thermainous)、浄化し、想念をまず一時的に中断し、身体の動きをしばらくの間停止させる。」⁽²⁸⁾

H 「恵みによる熱 (hè thermé tes Charitos) は霊の火である。この火を、主は地上に、つまり人間のカルディアに、投じるために来られた。そして、この火がすべての人にすばやく燃え移るようにと願っておられる(ルカ 一二・四九参照)。それは、罪を焼き尽くし、魂を浄化し、快活にさせ、神と人への言い知れぬ愛へと引き寄せるためである。」⁽²⁹⁾

以上、列挙した引用に登場する「熱」(thermè) とはいったい何なのか。それを解く鍵は、「カルディア」の理解である。この語は、身体機能としての「心臓」と精神機能としての「心」を同時に意味しうる。が、東方霊性の考え方によれば、カルディアは、その両方の意味を同時に持っている、いわば重なり合っている。より正確に言えば

カルディアは我々の人格的統一の象徴であり、身体的なものと非身体的なものの合流する場、身体的生命および精神的生命の中核であり、ホリスティックな人間の根元、身体と魂の諸活動を統括する統一の原理と理解されている。もし、そうならば、「カルディアの熱」とは、「心の熱」つまり熱情、燃える思いといった情意的概念および「心臓の熱」つまり心臓部ないし胸部に覚える熱感といった生理的現象という二つの解釈の可能性が出てくることになるが、今述べたカルディアの一体的二重性により、二者択一的にどちらを指すかではなく、両方がオーバーラップした体験と考えたほうがよい。つまり、情緒的かつ生理的に感じられる熱感覚で、ただ、心臓付近に感じられる熱感が何かということ、生理学や宗教心理学的説明に委ねたい。ここではシナイテスが描写するその内容に即して分析を試みてみたい。

まず言えることは、この熱は祈りが真の効果のしるし(A、D、E、F)、しかも絶えざるイエスの祈りによって生ずるものである、ということである(B、C、E)。だが、これはシナイテス自身のオリジナルな発見ではない。彼よりおよそ八百年前に、ディアドコスがすでに証言して

いる。彼によれば、「カルディアの熱」はイエスの祈りによって神がカルディアの中に臨在していることの知覚で生きるしるしである。⁽³⁰⁾

シナイテスはイエスの祈りの際に生ずる熱について「ルカ福音書」十二章四九節を援用して象徴的に説明する。すなわち、イエスが火を投じるためにやってきた地を「カルディアの地」と解釈し、熱はイエスが投じた火によって生じたと説明する(F、H)。彼は、熱として感じ取れる祈りのエネルギーすなわち働きを恵みないし聖霊の働きと同一視する(F、G、H)。よってこの熱は「霊の熱」(therme tou pneumatou)⁽³¹⁾でもある。

「カルディアの熱」の「効果」についても、シナイテスは詳しく報告している。それによると、この熱により、祈る者は、喜び、快活な気分、神と人への愛を抱かせる(A、C、D、F、G、H)。さらに、この熱は祈る者に精神的または肉体的な忍耐力を与える(C、G)。この熱は魂を浄化し(G、H)、カルディアに「際限なき憧憬と不動の確信」を与える(D)。しかし「カルディアの熱」の最も中心的な効果は情念また想念の滅却である(B、D、E、F、G、H)。

しかし、シナイテスの関心事は別の種類の熱感覚との違いに、読者の注意を引くことである。というのは、聖霊ではなく、「錯誤」によって生じる熱感覚があって、これに對し、最大限の警戒を促しているのである。彼は、熱を引き起こす原因として「恵み」、「錯誤」、「氣質」に分けて説明する。

「人間の中で発火する効力としての熱は三種あり、それは恵みによるもの、錯誤つまり罪によるもの、および血の気の多さ、つまりアフリカ人タラシオスが『氣質』(krasis)と呼んだものによるものである。」⁽³²⁾⁽³³⁾⁽³⁴⁾

この引用のうち、「恵み」による熱は、すでに上記で説明したとおりなので、残り二つの熱、すなわち「氣質」および「錯誤」から生ずる熱について、簡単に見たい。まず「氣質」についてだが、この概念は古代の医学用語で、これについてギリシアの医学者ガレーノス(一二九—一九九年頃)が『氣質について』で詳しく論じている。タラシオスによれば、氣質のバランスを保たせるためには「適度な断食と徹夜の行および詩篇」が有効と唱えるが、これが失われるのは「食事の節制の欠如、天候の変わり目、悪魔の接触」による。⁽³⁵⁾⁽³⁶⁾

この「氣質」に起因する熱について、シナイテスは、祈りの際に起こる「震え」との関連で説明する。魂の「激情的部分」(thymikon)から生ずる震えは、「心臓の周囲にある血液のいわゆる過剰な沸騰が始まる時」⁽³⁷⁾に起こる。

この震えは、心臓の興奮した鼓動をさすものと考えられる。この「沸騰」は「自然の、あるいは氣質の熱である。それは、自然的なもので、食事のとり過ぎで増大し、節制すること減少する」⁽³⁸⁾。しかし、ややもすると「罪の影響力に力を与える」ことになるとして、否定的評価を下している。

次に「錯誤」による熱についてはどうか。これについても氣質の場合と同様、祈っているときに生ずる特殊な「震え」との関連で説明される。その震えとは「罪による震え」である。彼は「罪による震えは、無秩序な熱、腑抜け、頑迷さであり、それは魂を加熱し、生殖器に火をつけ、体の抱擁と性交の想像によって、邪淫への同意へと促す」と言う。⁽⁴⁰⁾

つまり、この震えないし熱は、強烈な性衝動的興奮を惹起するということである。なぜなら、それはとりわけ「魂の肉欲的部分」(epithymetikon)を刺激するからである。⁽⁴¹⁾この熱に襲われたものは「密かに淫行にふける」⁽⁴²⁾。したがっ

て、錯誤による熱は「罪の快楽的突燃」(hé tes hamartias enedonos ekkausis)⁽⁴³⁾とも呼ばれる。聖霊による熱が心臓に生ずるのに対し、錯誤による熱は「腰部」(osphus)で生ずる。なぜなら、「腰部にある自然的、内的な敵は、熱の代わりに、無秩序な炎(anomalon kausin)を」呼び起こすからである。⁽⁴⁴⁾

最後に、この危険極まりない錯誤による熱は初心者を受けやすいとして、シナイテスは次のように警告する。

「次のことも知るべきである。すなわち、初心者の場合の錯誤とは罪の熱であり、進歩した者および完成した者には、知性の想像すなわちサタンである。錯誤による熱は、罪の突燃、欲望の満足、より正確に言えば、快楽の満足であり、それはとりわけ経験のない者において、気づかれないまま悪臭をまき散らす。⁽⁴⁵⁾」

したがって、初心者は「カルディアにおける作用のみを、錯誤なきものと考え、他のものは受けつけない」⁽⁴⁶⁾ようにしなければならぬとシナイテスは強く勧告する。

以上、祈りの随伴現象としての熱感覚についてまとめると次のようになろう。視覚体験にポジティブなものと同害なものがあったように、熱感覚にも同じことが言える。ポ

ジティブな熱とは神の恵み、聖霊の働きがもたらすもので、それは喜びや快活さを与え、情念を滅却する効果を持っている。ネガティブな熱のうち、「気質」に由来する生理学的な熱は有害になる可能性だけが指摘されているが、「錯誤」による熱は、致命的な危機を招くものとして強く警戒されている。この熱はとくに初心者に激しい性的欲求を掻き立てる力を持っているため、初心者は罪へと駆り立てられ、墮落へと向かう。同じ熱でも、天と地ほどの違いがある。

三、喜悅

祈りが喜びの感覚を生むという考えは、いかなる靈的師父も認めるもので、情緒的なものと距離を置いているエウアグリオスとて例外ではない。これについてG・ブングは次のように記している。

「どれほどエウアグリオスが『感覚的なことがら』やそれに類したことについて語ることが少ないとしても、一点に関しては確かである。すなわち、彼の神秘的な体験はいわく言いがたい喜びと歓喜と結びついている

ということである。⁽⁴⁷⁾

擬マカリオス、ディアドコスといった初期の修道師父あるいは後代の新神学者シユメオン（九四九頃—一〇二三年）のように、エウアグリオスとは対照的にその靈性に情緒面を積極的に受容している師父たちが、喜びを肯定するのは言うまでもない。⁽⁴⁸⁾

静寂主義的祈りの方法に関する文書で、シナイテスが初めて「カルディアの熱」について論じたのに対し、喜悅感覚は容易に想像できるように擬シユメオンやニケフォロスにおいてもすでに重要な役割を演じていた。しかしながら、シナイテスとこの二人の先達との間には、ある微妙な相違点がある。後者が極めて手短にしか扱っていなかった光の観照について、シナイテスは詳細かつ慎重に論じたように、喜悅の感覚についても、実に入念な解説を施している。これはとりわけ、その概念にかかわる言葉の選択によく現れている。その点を浮き彫りにするために、先達二人との記述と比較しつつ分析してみたい。

④擬シユメオンの場合（以下の四つの箇所が関連している）
「もし、お前がそのような光を生みだす喜ばしい (ter-

pnen) 業を始めたのなら……」⁽⁴⁹⁾

「無知な者がこの行法を会得するにはきわめて困難で厳しく、また単に経験に乏しい者のみならず、かなり経験を積んだ者であっても、心の深みにおいて喜び (hedonēn) を得たこともなく、したがってこの喜びの体験がどういふものかを知らなければ、この行法は苦勞が多く、きつ⁽⁵⁰⁾い。」

「しかし、この喜びを (hedonēn) 味わい、その甘さを心の喉に導きいれた者は、パウロと共に叫ぶだろう。『だが、キリストの愛からわたしたちを引き離すことができましよう』(ロマ 八・三五)と。」⁽⁵¹⁾

「最初のうちは、おまえは闇と執拗な抵抗を覚えるだろうが、この行を昼も夜も忍耐強く続けるならば、おお、素晴らしいことに、絶えることのない喜び (allektion euphrosynēn) を見出すであらう。」⁽⁵²⁾

統計——hedonē (二回) / euphrosynē (一回) / terpnos (一回)

分析——ここでは、すべてとくに意味の違いをつけた使用を認めることはできない。厳密に言えば、hedonē は allektion (絶えざる) という形容詞 (き) の euphrosynē

と同等で、心の深みにおける喜びを意味し、それはまたヌースが心のなかに入り込み、そこに定着したことのあるしと見なされている。形容詞 *terpnos* の付された「業」とは「祈り」を指すが、これは言い換えれば *hedoné* ないし *alēktos euphrosyné* を生み出す業である。

⑧ニケフォロスの場合(以下の二つの箇所が関連している)
「ヌースがそこ(心)に落ちついたら、何かが生ずる。

それは決して不愉快でも悲しむべきことでもない何かだ。(留守した後) 自分の家に戻る人が、子どもや妻と再会する喜び (*charas*) を抑えることができないように、ヌースも魂と一致するとき、言い知れぬ喜びと楽しみに (*arrēton hedonén kai euphrosynén*) 満たされるであらう。」

「きわめて求め甲斐のある喜びしい注意 (*trepnēi prosochei*) をもって、緒徳の全コーラス、愛、喜び (*chara*)、平和そしてその他のすべてのものがお前に来る。注意によって、お前の望んでいるものをすべて、われらの主イエス・キリストにおいて獲得するであらう。」

統計——*hedoné* (一回) / *euphrosyné* (一回) / *terpnos*

(一回) / *chara* (二回)

分析——ニケフォロスは、*hedoné* と *euphrosyné* を同一のものとして、両者に *arrētos* (言い知れぬ) という形容詞を付している。そうすることで、彼はヌースが心に到達したときに経験する喜びを表現し、この喜悅感を久しぶりに我が家に帰宅した人の *chara* に喩えている。したがって、この *chara* も前二者と同義と見なしてよい。この語は、擬シユメオンの文書には登場しないが、ニケフォロスにおいては、徳、愛、平和と並んで「喜びしい注意 (*trepnēi prosochei*)」すなわち、イエスの祈りがもたらす実りと見なされている。

⑨シナイテスの場合

擬シユメオンでもニケフォロスでも、喜びを表現する以上四つの言葉は、多かれ少なかれ相互交換可能な、つまり意味や文脈において明確な区別が意図されて使用されていない。ところが、シナイテスでは事情が異なる。彼は様々な喜悅を意味する用語を細心の注意をもって使い分けていることがわかる。彼の祈りの教えに関する文書では以下の九つの言葉が関連語として登場する。*hedoné*, *chara*,

chairō, agalliasis entromos, agalliana, skirtēma, hiarōtēs, euphrosynē。以上の表現が使用されている文脈を厳密に観察すると、シナイテスがそれぞれの言葉に微妙な意味の違いをつけていることがわかる。

- ① *hēdonē* は、これを他の類義語と区別することなく用いている擬シヌメオンやニケフォロスの場合と違って、例外なく好ましくない喜び、罪と直結した喜び、ネガティヴな意味での快楽を意味する。この快楽は「錯誤の働き」に属し、罪を誘引する熱の協働者である。⁽⁶⁵⁾「錯誤の熱」は、「肉欲の快楽」(*hēdonē tes epithymias*) を所有している。形容詞「快樂的」(*ēndonos*) は「罪の突燃」を修飾する。⁽⁶⁷⁾「快楽を呼び覚ます」(*hēdonikōs*) という副詞は無駄な自己満足に関連して使用される。「恵みの働き」(*energēmata tes charitos*) は、快楽 (*hedonas*) を情念と共に追い払う効果を持っている。
- ② *agalliana* (歡喜) とその同義語 *skirtēma* (喜び踊る⁽⁶¹⁾) は、「靈の力と生き生きとした心の運動」である。⁽⁶¹⁾ *agalliasis entromos* (震えを伴う歡喜) は、「祈りによって火のような神的畏敬のうちに生ずる」⁽⁶²⁾ が、

それはダイナミックで躍動的な喜び感を意味しており、祈りにおいて聖靈が働いていることの「最初のしるし」(*tekmeria tes arches*) と見なされている。⁽⁶³⁾

- ③ *chara* (喜ばしむ) とその動詞 *chairō* (喜んで) は、後で見ると *euphrosynē* とまったく同義に扱われているが、一度だけネガティヴな意味で使われている。すなわち、ディアドコスにさかのぼる「湿った甘美さ」(*kathygros edytēs*) という概念と並んで *euphrosynē* とは正反対の「無分別な喜び」(*chara alogos*) という言い方が出てくる。だが、*hēdonē* とは違い *chara* そのものは否定的な意味はない。祈りの際の「悲しみ」は、祈っている者が、祈りの喜ばしさから (*apo tes charas tes proseuchēs*) 高慢に陥らないための「強力な武器」である。⁽⁶⁴⁾ この *chara* は厳密に言えば、*agalliana* と同様「祈りにおいて聖靈が働いていることの最初のしるし」である。⁽⁶⁶⁾「恵みのエネルギー」すなわち「靈の火の力」は「喜ばしさと喜びで」(*en charai kai euphrosynei*) 心を動かす。注目すべきは、*chara* は他の情緒運動と混合して現れることである。「ある者の場合、(祈りの最初のしるしは)

喜ばしさと畏れが混合したものととして、またある者の場合は、震えと喜ばしさととして、さらにある者の場合、涙と畏れとして現れる⁽⁶⁸⁾。シナイテスはこの情緒の複合体について次のように説明する。「魂は、神の訪れとその憐れみゆえに喜ぶが (chairei)、この方の臨在の前で畏れ震える。なぜなら、魂は多くの罪の責めを負っているからである⁽⁶⁹⁾」。chara はしたがって多様な意味で用いられていることがわかる。それは agalliana、agalliasis entromos、skirtema と同じく躍動的な喜悅であるが、それら三つの表現よりも質的に上質の喜びを指すとも思われる。というのは、上に指摘したように、euphrosyne と同格扱いされるケースもあるからである。

④ hilarotés (快活) という語はあまり多くは使われぬが、常に「カルディアの熱」が魂の中に生み出すものとして言及される⁽⁷⁰⁾。hilarotés は、その性質からして決まったポジションがないが、いずれにせよ、否定的な意味は持っていない。

⑤ euphrosyné (喜び) とその動詞形 euphrainó (喜ぶ) は、最も頻繁に言及される。「喜びの火」という表現

は二度登場するが、これは心の中で聖霊によって祈りの初期⁽⁷¹⁾にそして徐々に惹起される。「恵みのエネルギー」は「カルディアの熱」によって生まれ、「霊の火の力」として現われ、喜ばしさと喜びのうちに「活動する⁽⁷²⁾」。恵みは「大きな喜び(en euphrosynei pollei)」と涙のうちに「魂を慰める⁽⁷³⁾」。「喜び」は、「無分別な喜ばしさと」「湿った甘美さ」と対立している⁽⁷⁴⁾。一度だけ、シナイテスはこの語に質の悪い喜び、的確に言えば、不愉快な喜びというふうには、ネガティブな意味を付与しているが、これは「無分別な喜ばしさと、高慢、興奮」と同様、「錯誤の働き」のしるしである⁽⁷⁵⁾。しかしながら、euphrosyne という言葉自体は、chara の場合もそうであったが、常にポジティブな意味しか持っていない。ところで、動詞 chairein の主語が「魂」であるのに対し、動詞 euphrainó の主語は常に「ヌース」である。すなわち、「祈りのエネルギー」は「ヌースを暖め、喜ばす⁽⁷⁶⁾」。観想において「ヌースは、贅沢に食事の用意ができた机にすわり、神的贅沢さゆえに喜び (euphrainomenos) として歌う⁽⁸⁰⁾」。

① 擬シユメオンとニケフォロスとの違い

上記三名の著者全員が使用している *hedoné*, *chara*, *euphrosyné* という三つの表現については、以下の点がわかる。すなわち、擬シユメオンとニケフォロスにおいては、これらは祈りの効果としてのポジティブな喜びという意味で区別されることなく使用されている。しかし、シナイテスはこの三つの表現を区別して扱い、それぞれにある一定のニュアンスを設定している。最も明瞭なのは *hedoné* の扱いである。これは、錯誤の影響により生じる好ましくない、罪と直結した喜びというネガティブな意味でしか使用されていない。一方、*chara* と *euphrosyné* との違いはそれほど明瞭ではない。一般的に言えば、両者はその性格上、交換可能な表現である。しかし、シナイテスの言葉の選択には、ある傾向が見受けられる。第一に、彼は *chara* を「震えを伴う歓喜」あるいは「畏れ」と並ぶ祈りの際の恵みの働きを示すしるしの一例として使用しているのに対し、*euphrosyné* は恵みの働きを示すしるし全部を包括する概念として使用されている。言い換えるならば、*chara* は *euphrosyné* の一様態を示すもので、後者の方が前者より概念の範囲は広いということである。それぞれこ

ろか、*euphrosyné* は、他のすべての喜び感 (*chara*, *chairó*, *agalíasis entromos*, *agalíama*, *skirtéma*, *hilarótes*) を包含する包括概念で、後者はすべて前者の具体的現われと言える。第二に、*chairéin* (喜んでい) は、魂に帰属するが、*euphrosyné* はヌースに帰属する。シナイテスは魂を心の情緒的局面として理解しているので、喜びの深さという点に注目すると、*chara* よりも *euphrosyné* に軍配が上がる。というのは、ヌースは東方靈性の考え方によれば心の中に、あるいは心の深奥に本来の座を有しているからである。

四、識別の重要性

では、以上の分析から何が言えるか。確かに、シナイテスは、喜悅体験を祈りが真に効果を發揮していることとしるしと見なしている。その点では擬シユメオンやニケフォロスとは同じである。しかし、彼はそれ以上のことに注意を向けている。彼は先達が大難把にしか記述しなかったことを綿密に検討し、分析を加え、深化・改善したのである。光の観照体験に関する彼の教えがそうであった。偽の幻視

であるかないかについての議論は、ニケフォロスにはまったくみられないが、擬シメオンには簡単な言及がある。しかし、シナイテスは、本来ありえない感覚反応を含んだ不合理的な表現でもって、偽者と本物との微妙な違いを明確に示した。それと同じように、喜悅感についても細心の注意をもって、様々な用語を使い分けた。

では、なぜ彼は執拗にこうした議論に意を注ぐのか。肝心なことは、上に挙げた祈りにおける三つの随伴現象は、みな聖霊に由来するポジティブなものと錯誤に由来するネガティブなものがあるということである。問題なのは、それらの違いを判断して、有害な随伴現象を拒否し、真に聖霊に由来する恵みの果実のみを獲得することが難しいということである。ここに「識別」(diakrisis)の重要性が出てくる。

ギリシア語の「識別する」を意味する diakrinein は、元来、「分離する」「分ける」を意味する kinein の強調形で、文字通りには「えりわける」である。名詞 diakrisis は新約聖書では様々な意味で使用されるが、キリスト教の靈性思想文獻において繰り返し強調される diakrisis の中心的な聖書思想はいわゆる「霊の識別」(pneumatike

diakrisis: 一コリ 一二・一〇参照)である。東方修道制において、この概念は、ネーブシスやプロソケーと並ぶ「心の守り」のために欠かせないものとなっている。

「霊の識別」とは、言うまでもなく、思いや感情、感覚などの内的経験が靈的にふさわしいものなのかどうかを見極めることであるが、シナイテスはこの概念を祈りにおいて生ずる随伴現象の正邪判別のために重視している。すなわち、祈りの際、聖霊が働いているということのしるしを有害な見せかけの現象から見分けることであるが、こういった識別は「初心者」や「経験を積んでない者」には難しい、とシナイテスは語る。なぜなら、「悪魔は真実を装って、すなわち、邪悪なものを靈的なものに形を変えて、とくに初心者にそのあざむきをしかけるものだからである」⁽⁸²⁾。そのようにこのあざむきはにせものを吹き込むことによって「経験のない者のヌースをだます」⁽⁸³⁾。したがって、経験のない者が、誤った判断によって「知識のない多くの者に害を与えてしまった」ということをシナイテスは報告している。そもそも「識別」は、ひとつの能力であり、聖霊によって与えられるカリスマ、賜物である。そして、このカリスマをもっているか否かは、靈的指導者の資質、資格を図る

決定的な判断基準と見なされる。シナイテスはこれについて次のように述べる。「なぜなら、他人を指導することは、だれにでもできる事柄ではなく、神的な識別能力を与えられた者の事柄だからである。この能力は、使徒の言葉にしたがえば、『霊を見分ける力』（一コリ 一二・一〇）、言葉の剣でよりいいものをより悪いものから切り離す能力である⁽⁸⁴⁾。この能力は「みなが持っているわけではない」とシナイテスは念を押す。

この識別能力は、確かに上記引用のように「神的」なものであるが、その獲得のためには長年の経験 (peira) が必要である。敵の力の化けの皮をはぐのは、感覚の鋭さと同時に、「時間」と「経験」だとシナイテスは言う⁽⁸⁵⁾。この経験という契機は、彼にとってとくに重要な重みを持っている。なぜなら、識別の過程において経験者 (ampeioi) の権威は決定的だからである。このことは、錯誤 (plane) に関する章 (Greggs, Chap. 7) において「経験者への相談」(erôtasis ton empeion) ということを繰り返し発言している事実に伺われる。「経験者への相談」は、古くからあるエクサゴレウシスと呼ばれる修道者の実践にさかのぼるもので、修道者は一人の識別能力を有する師父にお

のれの考えを明かし、それを解釈してもらおうというものである⁽⁸⁷⁾。シナイテスは、心身技法を用いた「イエスの祈り」は、初心者についてはかならず経験者の指導のもとで行うよう強調する⁽⁸⁸⁾。この技法は、上に見たように、激しい性的衝動や幻覚症状などを伴う精神錯乱状態に陥らせる危険がある。そういった異常心理は悪魔に起因する「錯誤」であって、決してこれを真の観想と取り違えないよう警告し、そのため心身技法は必ず識別能力を充分備えた経験ある師の嚴重な指導のもとになされなければならないと、シナイテスは戒めているのである。

結語

祈りの教師としてのシナイテスの指南に見られる熱意と綿密さは、彼の祈りのテクニクに関する教えに遺憾なく発揮されているが、同じことは、これまで見てきたように、祈りが心身にもたらす作用効果に関する記述についても言える。視覚体験、熱感覚そして喜悦感の分析の詳しさは、彼の先達とは比較にならない。シナイテスの関心事はただ一点に尽きる。それは錯誤からの識別である。

シナイテスは神を学問的議論の対象としては決して語らない。彼は常に神の人間への関わり、働きかけしか語らない。そして、ここにシナイテスの「エネルギー論」が中心的な役割を果たしている。神は働きとして、エネルギーアとして知覚され、経験される。このエネルギー論をシナイテスはもっぱら人間論の地平でしか語らない。この人間論的地平においては、神のエネルギーアは人間にどのように作用するのか、どう人間に接近可能なものとなるのか、というのが問われる。したがって、シナイテスの教えは、もっぱら神の事柄について議論するパラマスのなエネルギーア理論、神の「本質」とその「エネルギー」の明確な対極化と後者の「非造性」がドグマ化される道を開いたそのようなパラマスのエネルギー理論には進展していない。シナイテスは人間の問題だけに留まった。彼にとつて問題は、神をどう理解するかではなく、神をどう体験しうるか、であった。そのような経験主義は、しかし、ややもすると、神を人間の感情や情緒の投影と理解するフォイエルバッハ的な自然主義的、感覺主義的人間論の危険性に陥りかねない。もちろん、シナイテスはフォイエルバッハとはまったく縁がないが、以上のような祈りの随伴現象の詳細な分析

を通して神体験の真正性を他のすべての感覚的知覚から見極めるその識別の重要性や経験者への相談の重要性、また真の究極的神体験としての光の観照の「視覚性」の止揚といった彼の教えはからずもこうしたフォイエルバッハ的な投影論的主観主義の危険性を回避せんとするひとつの客観的な規範を設定しようとする試みと相通するものがあると思われる。

注

- (1) 拙稿「東方教会静寂主義の心身技法」『日本カトリック神学会誌』第八号（一九九七年）、三一—五四頁参照。
- (2) 原題は *Methodos tēs hieras prosechēs kai prosochēs* (略号は *Methodos*)。批判的校訂は I. Hausherr (ed.), *La méthode d'oraison hésychaste*, *OriChr/R* 9 (1927), 150-172.
- (3) 原題は *Peri nepsōs kai phylakes kardias* (略号は *Peri nepsōs*)。出典は *Phi IV*, 18-28。後に *Μήνις Πρωτολογία Γραεα* に収録された (PG 147, 945-966)。
- (4) シナイテスは、現在までわかっている範囲で以下の六つの文書を残している。『アクロスティックでのきわめて有益な章——掟、教義、脅威と約束、想念、情念および徳、静寂と祈りに関する様々な講話』(略号は *Greg1*)、『ちやんなる章』

(略号は Greg2)、『祈りから生ずる恵みの働きと錯語に由来する特殊性に関する緒言』(略号は Greg3)、『テレモリス・シナイテスより用心深いとも聖なるヨアケイムという異名を持つ紳士に送る静寂に関する十五章からなる短い指南』(略号は Greg4)、『祈りに関する章』(略号は Greg5)、『われらの主イエス・キリストの聖なる交答についての講話』(略号は Greg6)。この六つの著作のうち、最初の五書はニコテモス・ハキオリテスとコロントのマカリオスによって編纂された東方修道歴代師父の詞華集『フィロカリア』に収録され、一七八二年メネチアから出版された。そして、一八六五年にはラテン語訳付きでシーニットのギリシア教父全集 *Patrologia graeca* (PG 150, 1239-1346) に採録された。本稿では、一九五一年から一九六三年までの間にアテネから出版された『フィロカリア』第三版(略号は Phi)の第四巻(略号は Phi IV)に掲載されたテキストを使用する。第六番目の文書は、一九八一年に出版された D. Balfour による校訂版 (D. Balfour, 'Saint Gregory the Sinaite. Discourse on the Transfiguration. First Critical Edition, with English Translation and Commentary', in: *Theol* (A) 52/2 (1981), 644-680) (略号は Balfour) によって世に知られるようになった。以下でも触れるように、最初の五文書の批判的校訂版は Dr. Hans-Veit Beyer によってなされたが、いまだ出版に至っていない。こゝから出版のための最終決定版を入手した。すなわち *Gregorios Sinaites. Sein*

Leben in der Darstellung des Patriarchen Kallistos, seine asketischen Werken und seine Rede auf die Verklärung (略号は Beyer) で、本稿はこれを使用している。ただし、この原稿は最後まで頁数が施されていないため、フィロカリアのアテネ版の頁数と行数を挙げ、必要な場合のみ原稿の章節を挙げた。

- (5) I. Hausherr, *La méthode*, 152, 12-13.
- (6) Cf. *ibid.*, 152, 15-24.
- (7) Greg 4, Chap. 10 = Phi IV, 76, 14-19.
- (8) Greg 3, Chap. 3 = Phi IV, 67, 34-68, 4.
- (9) Greg 5, Chap. 7 = Phi IV, 85, 29-32.
- (10) *Ibid.* = 85, 32-37.
- (11) Cf. Greg 5, Chap. 4 = Phi IV, 82, 3.
- (12) Greg 5, Chap. 8 = Phi IV, 88, 1-2.
- (13) Greg 5, Chap. 7 = Phi IV, 86, 1-5.
- (14) I. Hausherr, *La méthode*, op. cit., 163, 3-5.
- (15) 拙稿「東方修道制における観想——ポントスのエウアングリオスを中心として」、『日本カトリック神学会誌』第六号(一九九五年)一—二二頁参照。
- (16) *Peri nepōs* = Phi IV, 18, 6-7.
- (17) Cf. Greg1, Chap. 116 = Phi IV, 52, 31-33.
- (18) *Ibid.* = 52, 34.
- (19) Greg 1, Chap. 113 = Phi IV, 51, 19-21.
- (20) Greg 5, Chap. 7 = Phi IV, 87, 33-34.

- (21) 以下の議論は、拙稿「比喩と体験のそと」——
 ユザンティンの修道院性に於ける『カルライアの書』『アカ
 ナテア人文・社会科学字編』第七四号（二〇〇二年）八八九—
 一一三頁参照。
- (22) Greg 3, Chap. 3 = Phi IV, 68, 5-7.
- (23) Greg 4, Chap. 1 = Phi IV, 71, 11-14.
- (24) Greg 4, Chap. 9 = Phi IV, 75, 27-32.
- (25) Greg 4, Chap. 10 = Phi IV, 76, 19-21.
- (26) Greg 5, Chap. 4 = Phi IV, 81, 25-28.
- (27) Greg 5, Chap. 7 = Phi IV, 86, 36-87, 2.
- (28) Greg 3, Chap. 9 = Phi IV, 69, 37-40.
- (29) Greg 3, Kap. 10 < ⊗ Beyer 2449頁。Beyer Chap.
 10, 44-48.
- (30) Cf. Diadochos Phot., *Capita centum de perfectione
 spiritali* 59 = ed. E. des Places, op. cit., 119, 16-19.
- (31) Greg 4, Chap. 9 = Phi IV, 75, 41.
- (32) 十指聖のニユト總綱十。
- (33) Cf. Thalasio, *Centuria I*, 46 = PG 91, 1431C.
- (34) Greg 3, Chap. 8 = Phi IV, 69, 33-36.
- (35) Cf. *Centuria III*, 35 = PG 91, 1425B.
- (36) Ibid. 36 = 1452B.
- (37) Greg 3, Chap. 7 = Phi IV, 69, 18-19.
- (38) Greg 3, Chap. 10 < ⊗ Beyer 2449頁。Beyer, Kap.
 10^o 63-64。
- (39) Ibid. = Beyer, Kap. 10, 65.
- (40) Greg 3, Chap. 7 = Phi IV, 69, 25-28.
- (41) Cf. Greg 3, Chap. 10 = Phi IV, 70, 9.
- (42) Greg 3, Chap. 10 < ⊗ Beyer 2449頁。Beyer, Kap.
 10^o 10.
- (43) Greg 3, Chap. 10 = Phi IV, 70, 4.
- (44) Cf. Greg 4, Chap. 10 = Phi IV, 76, 28-30, 29^o ハ
 ハニシキク聖詔を共ニ 聖詔を轉寫シテニキル。Cf.
 Euagrius, *Practicus* Prolog 5 = A. Guillaumont / C.
 Guillaumont (ed), *Évagre le Pontique. Traité Pratique
 ou le Moine II* (SC 171), Paris 1971, 488.
- (45) Greg 3, Chap. 10 < ⊗ Beyer 2449頁。Beyer, Kap.
 10, 57-61.
- (46) Cf. Greg 5, Chap. 7 = Phi IV, 86, 5-6.
- (47) G. Bunge, *Das Geisigebe. Studien zum Traktat De
 oratione des Evagrius Pontikos*, Köln 1987, 85.
- (48) Cf. K. Ware, 'The Jesus Prayer in St. Gregory of
 Sinai', in: *ECR* 4 (1972), 20.
- (49) I. Hausherr, *La methode*, op. cit., 158, 9-9.
- (50) Ibid. 160, 7-16.
- (51) Ibid. 160, 16-22.
- (52) Ibid. 164, 21-26.
- (53) Peri nepso's = Phi IV, 27, 17-21.
- (54) Ibid. 28, 6-12.

- (55) Cf. Greg 3, Chap. 10 = Phi IV, 17, 4-10.
 (56) Beyer 註⑥ Greg 3, Chap. 10 = Beyer, Chap. 10, l. 59.
 (57) Cf. Greg 3, Chap. 10 = Phi IV, 70, 4.
 (58) Cf. Greg 4, Chap. 10 = Phi IV, 77, 9-11.
 (59) Cf. Greg 5, Chap. 8 = Phi IV, 88, 10-11.
 (60) Cf. Greg 3, Chap. 4; 5; Greg 5, Chap. 7 = Phi IV, 68, 26-27; 34-35; 87, 30-31.
 (61) Greg 3, Chap. 4 = Phi IV, 68, 27-28.
 (62) Greg 3, Chap. 6 = 69, 11-12.
 (63) Greg 3, Chap. 5; 7 = 68, 16, 26-27; 68, 34-35; 69, 23-24.
 (64) Diadochos Phot., *Capita centum de perfectione spirituali* 33 = ed. E. de Places, op. cit., 103, 15-16.
 (65) Cf. Greg 5, Chap. 7 = Phi IV, 86, 34-35.
 (66) Cf. Greg 3, Chap. 4; 6; 7 = Phi IV, 68, 12-33; 69, 9-16; 69, 17-28.
 (67) Cf. Greg 3, Chap. 9 = Phi IV, 69, 37-38.
 (68) Ibid. 4 = 68, 16-18.
 (69) Ibid. = 68, 18-20.
 (70) Cf. Greg 4, Chap. 10 = Phi IV, 76, 10; Greg 5, Chap. 7 = 86, 38-39.
 (71) Cf. Greg 3, Chap. 3 = Phi IV, 68, 10.
 (72) Cf. Greg 4, Chap. 1 = Phi IV, 71, 7-8.
 (73) Cf. Greg 5, Chap. 7 = Phi IV, 86, 36-39.
- (74) Cf. Greg 3, Chap. 9 = Phi IV, 69, 37-38.
 (75) Cf. Greg 3, Chap. 7 = Phi IV, 69, 24.
 (76) Cf. Greg 4, Chap. 10 = Phi IV, 76, 31-32.
 (77) Cf. ibid. = 70, 4-8.
 (78) Cf. Greg 3, Chap. 4 = Phi IV, 68, 18-19.
 (79) Greg 3, Chap. 3 = Phi IV, 68, 6.
 (80) Greg 4, Chap. 1 = Phi IV, 71, 23-24.
 (81) 「ネーブニス」ユズベキニム語の原意は「素面」であるが、転じて内的動揺や迷ひにちかっ我を失った状態とは逆の「冷静沉着な」ユズ意味での冷めた状態を意味する。すなわち「ネーブニス」は想念の誘惑に陥らぬ「警戒」の「見張」つゝの心なごし精神の態勢を指す。プロンケーとは「原意は「注意」「気をこけること」であり「ネーブニス」同様「想念の誘惑をよのつら始める段階から抹殺することを目的とするが」「ユズベキニム語」で「ネーブニス」の具体化と見なして「ヤン」である。
- (82) Greg 5, Chap. 7 = Phi IV, 86, 24-26.
 (83) Cf. Greg 3, Chap. 3 = Phi IV, 68, 3-4.
 (84) Greg 5, Chap. 7 = Phi IV, 86, 13-16.
 (85) Ibid. = 86, 17-18.
 (86) Cf. Greg 4, Chap. 10 = Phi IV, 76, 34-35.
 (87) Cf. T. Spidlik, *La spiritualité de l'Orient chrétien I. Manuel systématique* (OrChrA 206), Rome 1978, 242.
 (88) Cf. Greg 5, Chap. 7 = Phi IV, 86-28.